

نظرية النفس عند ابن رشد دراسة تحليلية

مدرس مساعد عمر خدير رسول حمد جامعة رابرين / كلية العلوم الانسانية/ قسم الفلسفة

مدرس د. يوسف عبد الرحمن محمد فتاح جامعة رابرين / كلية العلوم الانسانية/ قسم

الفلسفة

Yousif Abdurahman Mohammed

Omer Khdir Rasull

omer.khdir@uor.edu.krd

usf.abdulrahman@uor.edu.krd DOI

10.58564/MABDAA.62.2.2023.346

المخلص

تعتبر مشكلة ثنائية النفس والجسد من الموضوعات الهامة في تاريخ الفلسفة والعلم على السواء. حيث وقف معظم المفكرين والفلاسفة والعلماء أمام تعريف النفس عاجزين عن تحديد ماهيتها، هذه المشكلة قديمة لكنها لا تزال تحتل مكان الصدارة في الدراسات الفلسفية والعلمية في الوقت الحاضر، من هنا جاءت فكرة كتابة البحث حول النفس عند ابن رشد. وقسم البحث الى ثلاثة مباحث في المبحث الاول تناول مفهوم النفس وعلاقتها بالجسد قبل ابن رشد، وفي المبحث الثاني تحدثنا عن النفس ومفهومها عند ابن رشد وكان تحت عنوان نظرية النفس عند ابن رشد، اما المبحث الثالث فقد خصص لدراسة موقف ابن رشد من مسألة المعاد وروحانية النفس. الكلمات المفتاحية: الفلسفة ، النفس، ابن رشد.

Summary

The problem of the dualism of the soul and the body is one of the important topics in the history of philosophy and science alike. Where most thinkers, philosophers, and scientists stood before defining the soul, unable to determine what it is, this problem is old, but it still occupies the forefront in philosophical and scientific studies at the present time, hence the idea of writing the research on the soul of Ibn Rushd. The research was divided into three sections, in the first section dealing with the concept of the soul and its relationship to the body before Ibn Rushd, and in the second section we talked about the soul and its concept according to Ibn Rushd and it was under the title of the theory of the soul according to Ibn Rushd. key words: Philosophy, self, Ibn Rushd.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين حبيبنا وشفيعنا محمد (صلى الله عليه وسلم) وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد: فإن موضوع النفس أو مشكلة ثنائية النفس والجسد تعتبر من الموضوعات الهامة والشائكة في تاريخ الفلسفة والعلم على السواء. حيث وقف معظم المفكرين والفلاسفة والعلماء أمام تعريف النفس عاجزين عن تحديد ماهيتها، إنها مشكلة قديمة قدم الفلسفة ولا تزال تحتل مكان الصدارة في الدراسات الفلسفية والعلمية في الوقت الحاضر عند كثير من المفكرين المعاصرين وإن بحثوا فيها تحت مفاهيم أخرى مثل "طبيعة العقل" أو "مشكلة العقل والمادة" أو أدرجوها تحت مباحث يسمونها "فلسفة العقل" ويقف الانسان أحيانا متأملا ومتسائلا عن طبيعة النفس وحقيقتها. ولم تحظ الدراسات المتعلقة بالجسد الانساني بما حظيت به الدراسات المتعلقة بالنفس من إهتمام ومتابعة إلا أن تلك الدراسات وقفت عاجزة عن تعريف "النفس" تأتية في دروب الظن والتخمين وكأن النفس الانسانية من الالغاز التي يعجز العقل عن الاحاطة بحقيقتها، وهذا أمر حقيقي، فالنفس مازالت تجسد ذلك اللغز المحتجب خلف أستار كثيفة، ومازالت الدراسات النفسية خاضعة لقدر كبير من الغموض، فالنفس هي ذلك العالم الخفي الذي تؤكد بعض المؤشرات الخارجية التي تظهر على السلوك. حيث قدمنا بدورنا التعاريف الذي قدمه فلاسفتنا لمفهوم النفس جاهدين في ذلك من اجل بيان ماهية النفس، حيث قسمنا

بحثنا الى مقدمة وثلاثة مباحث رئيسية، في المبحث الاول الذي خصصناه لمفهوم وتعريف النفس عند فلاسفة الاسلام من الكندي الى ابن رشد. وفي المبحث الثاني قدمنا نظرية النفس عند ابن رشد وموقفه من روحانية النفس، وفي المبحث الثالث الذي خصصناه لموقف ابن رشد من مسألة المعاد الجسماني والروحاني، حيث دار خلاف شديد بين الفلاسفة بخصوص هذا الموضوع والذي كان من نتائجها "تفكيرهم اي ابن سينا والفارابي" من قبل الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، إلا ان ابن رشد يرد على الغزالي في كتابه (تهافت التهافت) دفاعا عن آراء ابن سينا في النفس وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول: مفهوم النفس وعلاقتها بالجسد قبل ابن رشد

تعتبر مشكلة ثنائية النفس والبدن أو العقل والمادة من المشكلات الشائكة والهامة في تاريخ الفلسفة والعلم على السواء. إنها مشكلة قديمة قدم الفلسفة ذاتها ولا تزال تحتل مكان الصدارة في البحوث الفلسفية والعلمية في عصرنا الحاضر عند كثير من المفكرين المعاصرين، وإن بحثوا فيها بمفاهيم أخرى مثل "طبيعة العقل" أو "تصور العقل" أو "مشكلة العقل والمادة" أو أدرجوها تحت مباحث يسمونها "فلسفة العقل" (زيدان، ١٩٧٧، ١٠). وإننا نحاول في بحثنا هذا ان نتطرق الى تلك المشكلة في ضوء فلسفة "ابن رشد" وموقفه من مسألة المعاد الجسماني والروحي في ضوء الادلة والبراهين الذي يستند اليها ابن رشد. لذا من الضروري علينا ولأهمية موضوع النفس في دائرة الفلسفة ان نقدم تعريفا للنفس عند فلاسفتنا الذين بحثوها في فلسفاتهم قبل "ابن رشد"، ولكن كما هي الشائع في دائرة البحث العلمي، يلجأ الباحث في تحديده لمفهوم فلسفي الى المعجم الفلسفي، فلا خير اذا عرضنا تعريف النفس في المعجم الفلسفي قبل ان نتطرق اليه عند الفلاسفة. حيث نجد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا تعريفا للنفس كالآتي: فإسم النفس يقع بالاشتراك على معاني كثيرة، مثل الجسد والدم. وشخص الانسان، وذات الشيء، والعظمة، والعزة، والهمة، والانفة، والارادة، ووصف النفس على حقيقتها صعب جدا، والدليل على ذلك أن لها عند الفلاسفة تعريفات مختلفة، منها قول (افلاطون)، ان النفس ليست بجسم وإنما هي جوهر بسيط محرك للبدن. ومنها قول (ارسطو): ان النفس كمال أول بجسم طبيعي آلي، فمعنى قوله "كمال أول" ان النفس صورة الجسم، أو هي ما يكمل به النوع بالفعل ومعنى قوله "آلي" ان الجسم الطبيعي مؤلف من آلات اي من اعضاء. (صليبا، د.ت، ٦٦)، (فينيكان، ٢٠٠٢، ٦٦)، اي ان الانسان وفقا لتلك التعريفات للنفس تعد كائنا ذات جزئين مختلفين هما (النفس) ذات طبيعة روحية، و(الجسد) ذات طبيعة مادية. وهذه النفس اعتنقت الجسم المادي تكفيرا عن ذنوب سابقة. (المنوفي، ١٩٦٧، ٩٣) من هنا بدأ الكثير من الفلاسفة في الاسلام بالتفكير حول ماهية النفس وكيفية علاقتها بالجسد وماذا يكون مصيرها بعد موت الانسان، حيث نجد لدى (الكندي) في رسالته (في حدود الاشياء ورسومها) ثلاثة تعريفات للنفس، في التعريف الاول يقول: "النفس تمامية جرم طبيعي، ذي آلة قابل للحياة"، وفي التعريف الثاني، يقول: "هي استكمال لجسم طبيعي، ذي آلة قابل للحياة"، أما في التعريف الثالث، فيقول: "هي جوهر عقلي متحرك من ذاته بصدد مؤلف"، وللكندي تعريف رابع للنفس الذي يقول: "أنها جوهر الهي، روحاني، بسيط، لا طول له ولا عمق ولا عرض وهي نور الباري والعالم الاعلى الشريف الذي ولأنها الموت، هو مقامها الأبدى، ومستقرها الدائم. (امام، ١٩٩٨، ١٩٨) في هذا تصريحا من الكندي بخلود النفس وهذا أمر لا مفر عنه. اما النفس عند الفيلسوف (ابونصر الفارابي) هي: "كمال أول بجسد آلي ذي حياة بالقوة"، ومعنى ذلك ان النفس هي صورة الجسد نفس التعريف الذي حدده ارسطوطاليس للنفس، إلا ان الفارابي قد نحى منحى أفلاطونيا عندما بحث في طبيعة النفس وأكد أنها جوهر روحاني قائم بذاته. (حمود، ١٩٩٠، ٨٨)، في حين نجد ان (ابن سينا) يعرف لنا النفس بصورة قريبة من تعريف (الفارابي)، حيث يقول: "هي كمال أول لجسم طبيعي الي، من جهة ما يفعل الاعمال الكائنة بالاختبار الفكري، والاستنباط بالرأي، ومن جهة اخرى ما يدرك الامور الكلية". والنفس الانسانية في نظره هي النفس الناطقة، لأنها تدرك الامور الكلية المجردة عن المادة، ولأنها تملك ملكة الاختبار الفكري، والاستنباط بالرأي. (امام، ١٩٦٩، ١٠٨). في حين نجد ان (الغزالي) في رده على الفلاسفة بخصوص فناء النفس والجسد ام بقائها في الآخرة يقول: "ان النفس هي الانسان على الحقيقة، والانسان بنفسه لا ببدنه، أما المادة التي ستكون منها الاجساد في اليوم الآخر فلنكن أي مادة كانت" (دي بور، ١٩٥٤، ٢٨٥-٢٨٦). أما مفهوم النفس عند ابن مسكويه تميز "قوة الهية غير جسمانية" والمواد بالقوة الالهية أنها تستمد قوتها من الله، وهي مرتبطة بالبدن لا تفارقه إلا بمشيئة الله، وهذا الربط بين النفس والبدن، لا يمكن التحكم فيه، فالنفس متعلقة بالبدن، وتتغير بتغيره، من حيث الصحة والرضا. (النبهان، ٢٠٠٤، ٦٦)

المبحث الثاني: نظرية النفس عند ابن رشد

كما أشرنا في المقدمة بأن موضوع النفس تعتبر من الموضوعات المهمة والشائكة في الفلسفة والعلم على السواء. حيث وقف معظم المفكرين عاجزين امام تعريف النفس وعن تحديد ماهيتها، حتى ان الانسان يقف أحيانا متأملا ومتسائلا عن طبيعة تلك النفس وحقيقتها. وهذا ما أشار اليه (ابن رشد) ايضا في كتابه (تهافت التهافت) بقوله: "وعلم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بضاعة الجدل" (ابن رشد، ١٩٦٥، ٨٢٧) ويقول ايضا: "فالكلام

في أمر النفس غامض جدا وإنما يختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم ولذلك قال سبحانه مجيبا في هذه المسألة للجمهور ... "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا". (الخضير، ٢٠٠٧، ٣٢٩) ويذهب (ابن رشد) الى التفرقة بين النفس التي هي خاصة بكل فرد وبين العقل الذي هو موهبة إلهية يمتاز بها النوع الانساني لا كأفراد بل ككل. فأما النفس الفردية فأنها تقنى مع الجسم، وأما العقل الانساني العام فخالد، لأنه يتحد بالعقل الفعال عاشر العقول الالهية: (فراج، ١٩٦٩، ١٣٦). اي ان (ابن رشد) يجزم بأن تعلق النفس الانسانية بجسدها كتعلق الصورة بالهيولى، وهو يقول بهذا جادا غاية الجسد، ويرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية المتكثرة رفضا باتا، محاربا في ذلك مذهب (ابن سينا)، ولا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كاملا لجسدها: (دي بور، ١٩٥٤، ٢٣١)، حيث ان النفس عنده تمتلك الحرية في تقرير مصيرها وفي ذلك يقول: "إن المادة الاولى قابلة للتشكل بالمتناقضات كذلك للنفس قوة تقرير مصيرها حيال مختلف الشؤون فهي بذلك حرة. ولكن حريتها ليست تابعة لهواها ولا حادثه عرضا لأن القوى الفعالة في الكون مسؤولة عن نظامه وليس عدم المبالاة بسير الامور والمصادفات لا وجود لها في عالم المؤثرات. (الفزاري، ١٩٩٢، ١٦٥) هنا يظهر قوله بأزلية المادة (هيولى وصورة) وهذا ليس بغريب كونه يتبع مذهب معلمه (ارسطوطاليس) ويترتب عليه انكار الخلق من العدم المطلق، إضافة الى ذلك قوله ان الانسان بجسمه يفنى أما الانسانية المطلقة فباقية خالدة... وهذا كلام مبهم لأنه إما ان يكون ابن رشد يقصد بالانسانية الروح الانسانية فهي لا تقنى، واما أنه يقصد مجموع الانسان فيكون هو مجموع الافراد التي تحيا بالروح (المنوفي، ١٩٦٧، ١٧٩) حيث يقول: "لا أعلم احدا من الحكماء قال: ان النفس حادثه حدوثا حقيقيا، إلا ما حكاه عن ابن سينا. وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي، وهو إتصالها بالإمكانات الجسمية القائمة لذلك الاتصال، كالإمكانات التي في المرايا، لإتصال شعاع الشمس بها. (ابن رشد، ١٩٦٥، ١٩٩ وفيما يتعلق بأقسام النفس العاقلة عند ابن رشد، نرى أنه أخذ بنفس تقسيم أرسطو واستخدامه لنفس مصطلحاته إلا انه كان يطلق على العقل بالفعل اسم العقل المستند أو العقل بالملكة. حيث يقول في كتاب النفس فيما يخص العقل الهيلولاني هل هو أزلي أم حادث فاسد بقوله: "أن معنى الهيلولي على هذا الرأي ليس يكون شيئا آخر من الاستعداد الحادث الذي به يمكن ان نتصور هذه العقولات ونذكرها، لا على ان هذا الاستعداد هو أحد ما تقوم به هذه العقولات إذا قبلها، كالمال في الاستعداد الهيلولاني الحقيقي... والعقولات التي يقبلها أزلية على هذه الجهة، وهي الجهة التي ينبغي أن يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائما، ويتصل بها". (الخضير، ٢٠٠٧، ٣٣٠) اي ان العقل الهيلولاني هو استعداد حادث لتقبل المعقولات، وهو في النفس، وهو ليس حاملا تحل فيه المعقولات أو مادة حقيقية تتحد بها المعقولات. وبالرغم من أن هناك شبه إجماع على أن العقل الهيلولاني فاسد عند ابن رشد إلا أن بعض الباحثين يرى على العكس أنه خالد وأزلي. وعلى رأس هؤلاء يأتي العلامة المدقق (دوهيم) الذي يذهب الى ان ابن رشد يخالف نظرية (الافروديسي) فيما يتعلق بالعقل المادي. إلا ان ابن رشد رفض اعتبار العقل الهيلولاني هولانيا. بمعنى الكلمة، اي أنه رفض ما ذهب اليه (الافروديسي) من كونه مثل بقية قوى النفس مزيجا من الاسطقات الاربعة ومزيجا من الخصائص الاولى للاسطقسات، إلا انه اتفق مع الافروديسي في أن هذا العقل مجرد استعداد. (الخضير، ٢٠٠٧، ٣٣٢)، أما رأيهِ في العقل الفعال فيقول: "إن هذا العقل الفاعل أشرف من الهيلولاني، وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلا دائما، سواء عقلناه نحن ام لم نعقله. وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه. وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة، وتبين ها هنا أنه فاعل. (الخضير، ٢٠٠٧، ٣٣) إذن يتضح من هذه النصوص ان ابن رشد ذهب الى ان العقل الفعال عند ارسطو فعل دائم وهو موجود خارج النفوس الفردية سواء عقلته هذه النفوس ام لا، ومن قبل ذهب الاسكندر الافروديسي الى نفس الرأي. وفي العصر الحديث ما يزال هذا التفسير سائدا بين الباحثين. (الخضير، ٢٠٠٧، ٣٣٣)، (الجابري، ٢٠٠٧، ٢٠٢) أما موقفه من وحدة النفس العاقلة وخلودها نجد، يقول: "وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة العددية هي المادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة ... دائما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة". (الخضير، ٢٠٠٧، ٣٣٨)، ويقول أيضا: "أما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو عمرو واحد بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد عقلا غير نفس عمرو اثنين بالعدد واحدا بالصورة فكان يكون للنفس نفس فإذا مضطر أن تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية أعني القسمة من قبل المواد فإذا كان النفس ليست تهلك إذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذه الصفة فواجب إذا فارتق الابدان تكون واحدة بالعدد والنفس أشبه شيء بالضوء وكما أن الضوء ينقسم بأنقسام الاجسام المضيئة ثم يتحد عند إنتقاء الاجسام كذلك الاخر في النفس مع الابدان". (الخضير، ٢٠٠٧، ٣٣٨) يمكننا القول إن ابن رشد تأول نظرية أرسطو النفسية في اتجاه وحدة النفس الشهيرة. ولم تكن الروحانية ولا كان الخلود من صفات الافراد عند فيلسوفنا ولكنها كانا في نظره من صفات عقل النوع. ومن السهل تبين النتائج الخلقية والاجتماعية لمثل تلك النظرية. (الخضير، ٢٠٠٧، ٣٣٨)، وفيما يتعلق بمسألة خلود النفس نجد ان (فرح انطون) يقول: "إننا في أثناء مطالعتنا لبعض كتبه قبل الاقدام على ترجمته رأينا له في عدة مواضع كلاما يدل أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى بالعقاب والثواب أيضا. ولكننا لما وصلنا الى مذهبه الفلسفي ورأينا متابعته لأرسطو فيما يختص باعتقاده بالنفس وخلق الكون تغيير وجه المسألة. ذلك

ان ابن رشد كان يكتب هنالك كرجل مؤمن خاضع لتقاليد آبائه وأجداده فهو يكتب بقلبه لا بعقله. أما عند بحثه بالعقل عن مصدر العقل وعلة العلل فقد كان يكتب كفيلسوف يدخل بجراً الاسد الى كهف الحقيقة المحجبة ولا يبالي. ولذلك قلنا إنه ربما كان له في ذلك جوابان. (أنطون، ٢٠٠٧، ١٠١-١٠٢). أما الجواب الاول فيما يختص بالعقاب والثواب فهو قول مشهور وإنما يزيد عليه ابن رشد وجوب التأويل. وأما جوابه الثاني أي الجواب الفلسفي الذي طلبه بالعقل دون سواه فإليك خلاصته "إن العقل الفاعل العام الذي تقدم ذكره من صفاته أنه مستقل ومنفصل عن المادة وغير قابل للفناء والملاشاة. والعقل الخاص المنفعل من صفاته الفناء مع جسم الانسان. وبناء عليه يكون العقل العام الفاعل خالداً والعقل المنفعل فانياً. والعقل الفاعل العام هو العقل المشترك بين الانسانية. فالانسانية اذا هي خالدة وحدها دون سواها. (أنطون، ٢٠٠٧، ١٠٢)

المبحث الثالث: موقف ابن رشد من مسألة المعاد وروحانية النفس

إن هذه المسألة من المسائل التي اختلفت فيها العلماء والفلاسفة حيث نجد ان الاشاعرة يرفضون ان يكون هنالك برهان يؤدي الى ضرورة تأويلها. وهؤلاء يختلفون فيما بينهم، ومنهم الغزالي وبعض المتصوفة. ويرى ابن رشد أن المخطئ في هذه المسألة يشبه أن يكون معذوراً، والمصيب فيها شكوراً مأجوراً، إذا اعترف بوجود المعاد وتأول فيه نحواً من انحاء التأويل، يعني في صفة المعاد لا في وجوده، لأن التأويل في ذلك الوجود أو نفيه يعتبر كفاً عنده، لأن هذه المسألة أصل من أصول الشريعة. (أمام، ١٩٦٩، ٣٥٩)، حيث نجد ابن رشد يقول: "والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشاهدات التي مثلت بها للجمهور تلك المال الغائبة. (ابن رشد، ٢٠٠٢، ١١٩)، وذلك أن من الشرائع من جعله روحانية، أعني: للنفوس، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا. والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك، وإتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك. أعني: أنه قد اتفق الكل على ان للإنسان سعادتين: أخروية ودنيوية. وإنبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل. منها إن الانسان أشرف من كثير من الموجودات. ومنها أنه اذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده، فالانسان أخرى بذلك. (ابن رشد، ٢٠٠٢، ١١٩-١٢٠)، فالقرآن، حرصاً منه على مصلحة سائر البشر، يمثل على السعادة والشقاء تمثيلاً حسياً، لتقريب ذلك من أفهامهم. ولما كانت هذه التمثيلات الحسية تؤدي غرضاً خلقياً وروحياً هاماً، هو الحث على حياة الفضيلة، فلا يسع الفيلسوف الا الترحيب بها، مادام وثقاً من ان تقرير ذلك من اختصاص الانبياء الذين سنوا الشرائع للبشر. صحيح أن بعض الكتب السماوية قد استغنت عن التمثيلات الحسية، إلا ان ميزة القرآن عليها جميعاً انه قرن الاسلوب الحسي بالاسلوب الروحاني، فضمن على ضد الوجه سعادة الطبقات الثلاث. (فخري، ٢٠٠٤، ٣٨٣). وفي رأي الفلاسفة في الاسلام، يوجد صورتين للمعاد، الاولى: جسمانية، وهي الأدنى، وقد نطقت بها الشريعة، وثبتت بالنص وعن طريق النبوة، والثانية: روحانية، وهي الاكمل، وقد ثبتت بالعقل والقياس البرهاني، وفي هذا يقول ابن سينا: "يجب ان تعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع، ولا طريق الى اثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج الى ان تعلم. (عبد الحميد، د.ت، ٢٣٥)، حيث نجد ان ابن رشد يقول: "ولما كانت النفس الناطقة جزأين: جزء عملي وجزء علمي، وجب ان يكون المطلوب الاول منه هو أن يوجد على كماله في هاتين القوتين. أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية. وان تكون الافعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الميزات والمسنات، والتي توقعها هي الشرور والسيئات. ولما كان تقرير هذه الافعال اكثر ذلك بالوحي، وردت الشرائع بتقريرها، ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها. فأمرت بالفضائل، ونهت عن الرذائل، وعرفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أعني السعادة المشتركة". (ابن رشد، ٢٠٠٢، ١٢٠)، ويقول: "ولما كان الوحي قد أُنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكان النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعزى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت ذكية تضاعف ذكاؤها بتعزيتها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادت مفارقة خبثاً لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن، والى هذا المقام الإشارة بقوله: "أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتًا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ" (الزمر، ٥٦). (ابن رشد، ٢٠٠٢، ١٢٠). إلا ان مسألة إنكار بعث الاجساد وسائر أمور المعاد أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية. فالفلاسفة يقولون ان النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً. اما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها، وأما في الم لا يحيط الوصف به لعظمه. ثم قد يكون ذلك الالم مخلداً، وقد ينجي على طول الزمان. ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الالم واللذة تفاوتاً غير محصور، كما يتفاوتون في الراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتاً غير محصور. واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الذكية، والالم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة. (بدوي، ١٤٢٧، ٣٣)، فمنها ما يمثل ما يكون هنالك للنفوس الذكية من اللذة، وللشقية من الالذ، بأمور شاهدة، وصرحوا بأن ذلك كله احوال روحانية، ولذات ملكية. ومنها ما اعتد في تمثيلها بالامور الشاهدة، أعني أنها مثلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة هاهنا، بعد أن نفي عنها ما يقتزن بها من الالذ، ومثلوا الالذ الذي يكون هنالك

بالأذى الذي يكون هاهنا، بعد ان نفوا عنه هنالك ما يقترن به هاهنا من الراحة منه: إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الاحوال بالوحي مالم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني، وإما أنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تقييماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً، فأخبروا أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى اجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيماً، وهو مثلاً الجنة. وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى اجساد تتأذى فيها الدهر كله، بأشد المحسوسات أذى، وهو مثلاً النار. (ابن رشد، ٢٠٠٢، ١٢١-١٢٢)، اي ان ابن رشد لا يرفض البعث الجسماني يوم القيامة بل يكون للجسم وجوداً خالداً مع الروح. وفي هذا النص يريد ان يقول: ان من يتأول مسألة المعاد، فيقول: إنه روحانياً، فقد أخطأ فقط دون ان يصل الى درجة الكفر والالحاد، ولكن كيف يكون ذلك، إذ أن القرآن قد صرح مراراً ان البعث يكون بالجسم والروح معاً، ورد في ذلك على الدهريين والمشركون رداً مفهماً في القرآن الكريم. وأخيراً نجد ابن رشد يقول: "فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على ان للنفوس مع بعد الموت أحوالاً من السعادة أو الشقاء، ويختلفون في تمثيل هذه الاحوال وتفهيم وجودها للناس. وان التمثيل الروحاني يشبه ان يكون أقل تحريكاً للنفوس الجمهور الى ما هنالك. والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني. ولذلك يشبه ان يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكاً الى ما هنالك من الروحاني، والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الاقل. (ابن رشد، ٢٠٠٢، ١٢٣).

الخاتمة

بعد هذا التطواف في مسألة النفس عند ابن رشد يمكننا أن نقف على بعض النتائج التي توصل إليها البحث ومنها:

- ١- فيما يتعلق بأقسام النفس العاقلة عند ابن رشد، نرى أنه أخذ بنفس تقسيم أرسطو واستخدامه لنفس مصطلحاته إلا أنه كان يطلق على العقل بالفعل اسم العقل المستناد أو العقل
- ٢- ابن رشد ذهب الى ان العقل الفعال عند ارسطو فعل دائم وهو موجود خارج النفوس الفردية سواء عقلته هذه النفوس ام لا، ومن قبل ذهب الاسكندر الافروديسي الى نفس الرأي. وفي العصر الحديث ما يزال هذا التفسير سائداً بين الباحثين
- ٣- فيما يتعلق بوحدة النفس يمكننا القول أن ابن رشد تأول نظرية أرسطو النفسية في اتجاه وحدة النفس الشهيرة. ولم تكن الروحانية ولا كان الخلود من صفات الافراد عند فيلسوفنا ولكنها كانت في نظره من صفات عقل النوع. ومن السهل
- ٤- في موضوع خلود النفس والايمان باليوم الآخر نجد ان ابن رشد يقيس الامور بعقله وقلبه وقلبه فقلبه يميل الى عقيدة المسلمين التي تؤمن باليوم الآخر والثواب والعقاب اما القياس العقلي فيذهب مذهبين الاول ببقاء النفس والآخر بفنائها وتلاشيها .
- ٥- ابن رشد لا يرفض البعث الجسماني يوم القيامة بل يكون للجسم وجوداً خالداً مع الروح.

المصادر والمراجع

- ١- ابن رشد، (٢٠٠٤)، تهافت التهافت، تحقيق: د. سليمان دينا، دار المعارف بمصر، ط١.
- ٢- ابن رشد، (٢٠٠٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم: احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.
- ٣- انطون، فرح، (٢٠٠٧)، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، بيروت، ط٣.
- ٤- بدوي، عبدالرحمن، (١٤٢٧)، موسوعة الفلسفة، ج١، منشورات ذوي القربى، قم، ط١.
- ٥- امام، زكريا بشير، (١٩٩٨)، تاريخ الفلسفة الاسلامية، دار السودانية للكتب، ط١.
- ٦- الجابري، محمد عابد، (٢٠٠٧)، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت.
- ٧- محمود، كامل، (١٩٩٠)، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني.
- ٨- الخضير، زينب محمود، (٢٠٠٧)، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- ٩- دي بور، ج.ت، (١٩٥٤)، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ت: محمد عبدالهادي ابوزيدة، دار النهضة العربية، بيروت.
- ١٠- زيدان، محمود فهمي، (١٩٧٧)، في النفس والجسد (بحث في الفلسفة المعاصرة)، دار الجامعات المصرية.
- ١١- صليبا، جميل، (د.ت)، المعجم الفلسفي، ج٢، منشورات ذوي القربى، قم.
- ١٢- عبدالحميد، عرفان، (د.ت)، الفلسفة في الاسلام دراسة ونقد، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع.
- ١٣- عطيتو، حربي عباس، (٢٠٠٣)، مدخل الى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت.
- ١٤- فخري، ماجد، (٢٠٠٤)، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ت: كمال اليازجي، الجامعة الامريكية، بيروت، طبعة جديدة.
- ١٥- فراج، عبدة، (١٩٦٩)، معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، المكتبة الانجلو المصرية، ط١.

- ١٦- الغزاري، فراج الشيخ، (١٩٩٢)، مباحث الفلسفة الرئيسية، دار الجيل، بيروت، ط١.
- ١٧- فينيكان، جيمس، (٢٠٠٢)، افلاطون، دار الشرق، بيروت، ط٢.
- ١٨- النبهان، محمد فاروق، (٢٠٠٤)، مفهوم النفس عند ابن مسكوية، دار القلم العربي، ط١.
- ١٩- المنوفي، محمود ابو الغيظ، (١٩٦٧)، تهافت الفلسفة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١.

Sources and references

- ^١ Ibn Rushd, (2004), The Incoherence of the Incoherence, edited by: Dr. Suleiman Dina, Dar Al-Maaref in Egypt, 1st edition.
- ^٢ Ibn Rushd, (2002) Revealing the methods of evidence in the doctrines of the religion, presented by: Ahmed Shams al-Din, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1st edition.
- ^٣ Antoun, Farah, (2007), Ibn Rushd and His Philosophy, Dar Al-Farabi, Beirut, 3rd edition.
- ^٤ Badawi, Abd al-Rahman, (1427), Encyclopedia of Philosophy, vol. 1, Dhul-Qirba Publications, Qom, 1st edition.
- ^٥ Imam, Zakaria Bashir, (1998), History of Islamic Philosophy, Sudanese Book House, 1st edition.
- ^٦ Al-Jabri, Muhammad Abed, (2007), Ibn Rushd's Biography and Thought, Center for Arab Unity Studies, 3rd edition, Beirut.
- ^٧ Mahmoud, Kamel, (1990), Studies in the History of Arab Philosophy, Dar Al-Fikr Al-Lubani.
- ^٨ Al-Khudairi, Zainab Mahmoud, (2007), The Impact of Ibn Rushd on Medieval Philosophy, Dar Al-Tanweer for Printing, Publishing and Distribution, Beirut.
- ^٩ De Boer, J. T., (1954), The History of Philosophy in Islam, published by: Muhammad Abd al-Hadi Abu Zaydah, Dar al-Nahda al-Arabi, Beirut.
- ^{١٠} Zidane, Mahmoud Fahmy, (1977), On the Soul and the Body (Research in Contemporary Philosophy), Egyptian Universities House.
- ^{١١} Saliba, Jamil, (D.T.), The Philosophical Dictionary, vol. 2, Al-Zila Publications, Qom.
- ^{١٢} Abdul Hamid, Irfan, (D.D.), Philosophy in Islam, Study and Criticism, Dar Al-Tarbiya for Printing, Publishing and Distribution.
- ^{١٣} Atito, Harbi Abbas, (2003), Introduction to Philosophy and Its Problems, Dar Al-Nahda Al-Arabi, Beirut.
- ^{١٤} Fakhri, Majid, (2004), The History of Islamic Philosophy, edited by: Kamal Al-Yaziji, American University, Beirut, new edition.
- ^{١٥} Farraj, Abda, (1969), Features of Philosophical Thought in the Middle Ages, Anglo-Egyptian Library, 1st edition.
- ^{١٦} Al-Ghazzari, Farraj Al-Sheikh, (1992), Major Philosophy Investigations, Dar Al-Jeel, Beirut, 1st edition.
- ^{١٧} Finican, James, (2002), Plato, Dar Al-Sharq, Beirut, 2nd edition.
- ^{١٨} Al-Nabhan, Muhammad Farouk, (2004), The Concept of the Soul according to Ibn Maskawiya, Dar Al-Qalam Al-Arabi, 1st edition.
- ^{١٩} Al-Menoufi, Mahmoud Abu Al-Ghayd, (1967